

A Teologia e a Universidade

JOAQUIM CERQUEIRA GONÇALVES

Faculdade de Letras de Lisboa

I. A instituição universitária na história do saber

Quando hoje se fala em universidade, logo o pensamento se desloca para a área saber, mais concretamente, a da ciência. Sem a presença desta, a prestigiada instituição universitária perderia um dos seus essenciais conteúdos, o qual passaria a ser um dos traços mais importantes de uma sociedade civilizada. Mas, se a universidade parece ter nascido para se perpetuar, como imprescindível referência cultural, a teologia, ao invés, emergindo, aliás, antes da fundação da universidade e representando também, no momento da constituição formal desta¹, uma referência altaneira do saber, viu o seu assento aí tornar-se problemático, alvo de múltiplas contingências, ora dominando, ora, em sentido oposto, entrando no rol dos saberes de devoção, ora arredado, perdendo, inclusivamente, o papel

¹ A preparação mais próxima da fundação da universidade foram as escolas monacais, catedrálcias e episcopais, de que evoluíram para *Studium Generale*. Os estatutos oficiais da universidade datam de 1215, adquirindo ela personalidade jurídica entre 1220-1230.

fundante e estruturante que chegou a ser-lhe reconhecido, na plêiade dos saberes. Este contraste entre o reconhecimento indiscutível da integração teórica e prática da universidade na cultura e a presença contingente da teologia deve-se tanto a alterações culturais e civilizacionais da sociedade como a diferentes exigências epistemológicas, se bem que os dois fenómenos se tenham entrelaçado, no decurso dos tempos. Se a nenhuma das variadas culturas nunca foi indiferente a referência ao transcendente, a formulação do discurso sobre Deus – a teologia – esteve sempre condicionada pelo reconhecimento/recusa da possibilidade epistemológica de um saber teológico, suscitando este algumas das mais decisivas controvérsias filosóficas. De facto, se o horizonte de transcendência sempre se manteve na história da cultura, o modo racional – filosófico/científico – de o abordar transformou-se, sobretudo a partir da cultura moderna e contemporânea ocidentais, em incisiva alternativa: quando se fala de Deus, não se faz ciência, mas, quando se faz ciência, não se pode falar de Deus. Trata-se, para uns, da incapacidade de o ser humano conhecer Deus, gerando o chamado agnosticismo; é, para outros, afirmação de ateísmo que, não aceitando sequer a discussão sobre tal possibilidade/impossibilidade, não desiste de a favor dele militar.

Se é possível descrever uma história sobre o saber teológico, abrangendo os tempos que precederam a fundação da instituição universitária, os factos obrigam-nos a registar que esta, na sua configuração formal, teve, na teologia cristã o seu grande estímulo², bem como o seu amplo horizonte de saber, tendo de reconhecer-se que, se não fosse esse cruzamento entre cristianismo e universidade, em que a igreja assumiu, depois de séculos de hesitações, rejeição e escrúpulos, a tarefa dos valores da intelectualidade, a universidade que temos – ou qualquer outra instituição equivalente que viesse a existir – teria certamente uma história muito diferente. A articulação da origem da universidade com a teologia é um registo impossível de ser escamoteado. Todavia, esse conúbio, que tem o saber como um dos indispensáveis protagonistas, tem a sua apresentação mais visível em roupa social: a universidade começou por ser uma corporação de mestres

² Na universidade de Paris, fundada em 1200 por Filipe Augusto, sobressaíram as faculdades de *Sacra Theologiae Facultas* e *Artes*, equivalendo esta à filosofia, representando o *Trivium* e o *Quadrivium*. A teologia e a filosofia constituíam saberes que eram supostos por todos os outros.

e escolares – «universitas magistrorum et scolarium». Esclareça-se, porém, que, na época, essa era a forma mais visível, sólida e prestigiada do valor do saber, inclusive o da teologia, na medida em que se polarizava em uma instituição, a universidade, que podia assumir a dignidade de corporação, representando também esta o modelo considerado na época mais perfeito de agrupamento para defesa dos seus membros. A fundação da universidade com a presença estrutural da teologia significava a assunção pelo cristianismo de muitos séculos de especulação, contada sobretudo a partir da cultura greco-romana, acolhida, purificada e superada pela especulação cristã, que o tópico da *Translatio studiorum* tematiza³, em relação ao passado, ao presente – naquele momento a escolástica – e ao futuro. Note-se, contudo, desde já, que, se seria impensável a universidade sem a atividade do saber, o futuro deste, particularmente o da teologia, passará a ser condicionado por estruturas institucionais, onde interferem elementos que excedem o domínio da epistemologia, designadamente o da política, pelo que a «*Translatio Studii*» coincide muitas vezes com a «*Translatio Imperii*».

II. Constituição de um saber teológico para a universidade

Ao articular teologia/universidade/saber e atendendo, à distância de mais de oito séculos, às questões daí decorrentes, é pertinente clarificar a natureza do saber teológico desenvolvido na universidade, que teve a sua fundação em momento alto da especulação cristã, sendo, por isso, de presumir que se tratava de uma teologia adjetivada, ou seja, de uma *teologia cristã*. A esta questão, todavia, logo uma outra a prolonga: terá sentido falar-se de teologia, fora de uma referência religiosa?

³ O tópico da «*translatio studiorum*» é ainda hoje uma chave para ver como há continuidade no movimento do saber, umas vezes interpretada em esquema de temporalidade e de progresso, outras em sentido inverso a este (cf. Gregorio PIAIA, «*Vestigia Philosophorum*», *Il medioevo e la Storia della Filosofia*, Rimini, 1983, Ed. Maggioli). Vincent de Beauvais resume, em frase significativa, esse movimento em termos geográficos: «Hoc itaque monasterium post hoc, ut dictum est, donante Carolo, suscepit regendum Alcuinus scientia vitaeque praeclarus, qui et sapientiae studium de Roma Parisius transtulit, quod illuc quondam e Graecia translatus fuerat a Romanis». (*Speculum historiale*, Livro XXIII, Capítulo 173).

O esclarecimento destas e de outras adequadas interrogações acabam por dominar a presente reflexão, já que as vicissitudes em redor do saber teológico traduzem, em termos de facto e de direito, as questões sobre a natureza da ciência, onde o ramo da teologia não pode ser iludido por uma história proficiente.

No passado, à teologia de carácter religioso, também designada, por vezes, por *teologia Sobrenatural*, opôs-se a *teologia Natural*, uma terminologia de perturbante ambiguidade, uma vez que todo o saber é produto de cultura, por isso não compaginável nem com o natural, nem com o sobrenatural. Sem descer mais fundo no tempo e para não se fender o círculo ocidental da especulação, o saber teológico formulado pela filosofia grega e que mais determinou as futuras questões teológicas – religiosas ou não –, merecendo, por isso, menção enfática, está associado à obra de Aristóteles. O Estagirita sentiu necessidade de incluir, no sistema dos seus saberes, a referência a uma instância que não tinha registo nos outros saberes, não obstante não lhe ter dedicado uma obra que corresponda ao conteúdo de uma teologia, discurso sobre Deus: refere-se, na sua *Física*, ao motor imóvel, que deve ser uma inteligência da inteligência⁴, não obstante o objeto da física ser a natureza⁵, surgindo as duas designações – *motor imóvel e inteligência da inteligência* –, para o filósofo grego, como exigência da razão, sem o que a constelação do saber ficaria incompleta. Tal questão, desse modo formulada, embora em terminologia não uniforme⁶, uma vez lançada por um pensador cuja vida antecedeu de vários séculos o cristianismo, nunca mais desapareceria na história da especulação ocidental, mesmo na de índole religiosa, agitando em alto grau a universidade medieval. Mas se a referência ao conteúdo era importante – a questão da transcendência –, os problemas relativos ao modo de o traduzir, em formulação segura, científica, sobrepueram-se-lhe. Aliás, na especulação áurea da filosofia grega, a procura da segurança do pensar e do dizer, cedo passou a tornar-se a preocupação

⁴ ARISTÓTELES, *Física*, livros VII-VIII.

⁵ Aristóteles no livro 12 de *Metafísica*, sobretudo nos capítulos 6, 7 e 9 desenvolve a necessidade de um primeiro motor eterno que é pensamento do pensamento.

⁶ Os intérpretes interrogam-se sobre se se trata de uma *metafísica*, se de uma *ontologia*, se de uma *teologia*. Para lá desta dificuldade e de muitas outras adjacentes, há que reter o significado da questão, o qual esclarece também a razão por que ela permaneceu na especulação medieval, para não mais desaparecer: estava aberto o caminho para uma *teologia*.

primeira, de que os textos de *Organon* do mesmo Aristóteles, bem como a sua influência no decurso dos tempos, é claro testemunho. A especulação cristã, carecida de um suporte doutrinal desse género, teria de recorrer ao que estivesse disponível, fosse onde fosse, até porque, constituindo fundamentalmente um problema de gnosiologia e de lógica, seria plausível que se pensasse que estas seriam válidas em todos os tempos e lugares⁷. É neste contexto que avulta um dos maiores paradoxos da história da especulação, passando por ele a possibilidade de se construir um saber teológico cristão, começando a desenhar-se também o percurso de duas margens pelas quais se desenvolverá, frequentemente em contundência, o saber posterior: a natureza e a cultura, aquela condensando o que costuma entender-se por realidade e a segunda explorando o campo da linguagem, onde se situará a construção do saber, que o Estagirita desenvolverá, sobretudo, em *Organon*. Reconhecida a pertinência do recurso da epistemologia aristotélica a um patamar superior ao da natureza, é, todavia, em conjugação com esta que o Estagirita organiza uma ciência verdadeira, a qual parte de premissas necessárias, isto é, que não podem ser de outro modo, sobre as quais se vai distender o rigor das deduções⁸. Esta interpretação assentava bem aos desígnios de uma mundividência, a grega, que procurava dissipar o contingente aleatório. Mas, a ser somente assim, ficava gorada a ambição de um saber compatível com o cristianismo, que assenta na contingência do mundo criado e na liberdade divina e humana, inclusivamente no dom da revelação, o insubstituível ponto de partida de um possível saber teológico, ao menos o das “Religiões do Livro” – judaísmo, cristianismo e islamismo. Estamos perante um processo que irá ocupar o palco tormentoso da universidade medieval, cujo grau de impetuosidade vai crescer com a colaboração do pensamento árabe, em larga medida mediador entre a filosofia grega e a especulação cristã, para desta se tornar rapidamente o alvo preferido, dado o necessitarismo da sua mundividência.

⁷ A lógica entrou, na Idade Média, na *classificação das ciências*, quer como ciência instrumental, que como um saber, no século XII. Era uma ciência que dizia respeito à palavra, donde o termo *sermocinalis*, o que mostra a importância que vai ter para o estudo da Escritura, onde se consignava a palavra de Deus.

⁸ Para este filósofo grego que, dada sua relevância histórica, passou a ser denominado *O Filósofo*, a realidade que não poderia ser de outro modo era a natureza, à qual se iria ajustar a linguagem e o saber, dentro, porém de uma interpretação convencionalista das ideias e das palavras, relativamente às coisas (*De Interpretatione* 16a18-20).

Mas se com a natureza, aliás caucionada pelo motor imóvel, estava garantida uma ciência verdadeira, Aristóteles, mesmo sem tematizar a instância da cultura, verificava que a linguagem era também a expressão de um *logos*, embora não sustentada pela constância e pela harmonia da natureza, justificando, todavia, que se construísse uma ciência dialética, da qual se pudessem tirar conclusões necessárias, sem que as premissas o fossem. Em *Segundos Analíticos*, Aristóteles detém-se na análise dessa atividade silogística⁹ que, aí, bem como em outras obras, explicitamente se refuta que o conhecimento demonstrativo possa ser circular ou em um regresso ao infinito¹⁰. O cristianismo dispunha, assim, da arma lógica segura, para verificar a coerência entre as palavras reveladas, para cultivar a fidelidade a estas no tempo, para desenvolver as suas virtualidades, sem perder o contacto com o suco das raízes, e ainda para transmitir a outrem essa Palavra¹¹. Mais ainda, se, entre os humanos, alguém estava interessado em robustecer uma *ciência dialética*, neste ponto oposta à *ciência da verdade*, os cristãos ocupavam os primeiros lugares, tarefa firme e entusiasticamente assumida pelos pensadores medievais¹². Por outro lado, com o aval dessa lógica, mesmo que distanciado, apenas no campo do saber, não no da vida, da natureza, o cristianismo, ao cultivar a teologia, justificava o direito ao lugar de relevo que ocupava na universidade.

⁹ Como Aristóteles afirma no início de *Segundos Analíticos*, o raciocínio, o silogismo científico, parte de um conhecimento preexistente, que é a natureza, como ele explana no Livro II de *Física*, o que não pode ser de outro modo (*Segundos Analíticos* 71b15; 74b5), ou são as proposições de outrem, que podem não constituir premissas verdadeiras (*Segundos Analíticos* 71b20), por exemplo o adversário na discussão (*Segundos Analíticos* 74b), que o Estagirita bem conhecia no seu encontro com os chamados sofistas (lembrados em *Segundos Analíticos* 71b9; 74b23) ou equivalentes, os quais faziam passar a mentira com as aparências de verdade, uma vez que podiam tirar conclusões logicamente corretas de afirmações não verdadeiras, sendo possível concluir necessariamente a partir do não-necessário (*Segundos Analíticos* 75a4), o que sucede nos raciocínios dialéticos (*Segundos Analíticos* 71a5). Esclareça-se que os *Primeiros* e os *Segundos Analíticos* de Aristóteles, que são decisivos para a constituição da teologia como ciência, fazem parte da *logica nova*, pois esses textos não constavam da *logica vetus*.

¹⁰ A conexão entre a ciência e a teologia é facilmente apreensível, já em *Segundos Analíticos*, já em *Metafísica*, sobretudo no livro 12.

¹¹ Duas das grandes referências da escolástica medieval situam, logo no início das suas principais obras, a questão da legitimidade de a teologia ser uma ciência: S. Tomás de Aquino, *Summa Theologica* 1.^a parte, q.1,a.2; João Duns Escoto, Prólogo de *Ordinatio*. (Ed. Vaticana, Vol. I).

¹² São de indiscutível importância os textos medievais de lógica, como a abundância de estudos sobre eles o comprova (cf. E. A. MOODY, *Studies in Medieval Philosophy, Science, and Logic*, University of California Press, Berkeley, 1975).

É, todavia, difícil enfeixar todas as vantagens ao mesmo tempo. A linguagem, por muito importante que seja, mesmo quando reconhece Deus por sua fonte, como sucede na da revelação, que a Escritura consigna, esvazia-se do seu conteúdo, no caso o maior possível, Deus, no processo de uma formalização extrema, ao trocar a verdade pela certeza. Se o movimento da natureza conduzia Aristóteles ao motor imóvel, orientação que a teologia medieval reteve, explicitamente através das consabidas *vias* tomistas, o investimento na formalização da linguagem, sobretudo intensa nas justas escolares, foi enclausurando nela a realidade divina, situação somente compensada pela denominada teologia monástica¹³, onde se exercia, na experiência de Deus, já não viável na trepidação do espaço da universidade, a vida da razão, mostrando, no mesmo ato, que Deus *é* e, dentro de certos limites, *quem é* Deus, processo emblematicamente descrito, mas não por ele denominado, por Santo Anselmo, no célebre «argumento ontológico».

Se o rigor formal constituiu argumento a favor do carácter científico da teologia, legitimando a sua presença na universidade, nele se esvaíu o conteúdo que legitimava o próprio nome de teologia, o discurso sobre Deus. Outras ciências, que passaram a dispensar qualquer caução teológica, substituíram, na universidade, o saber que, desde Aristóteles, era considerado o fundamento epistemológico delas. A teologia iria contentar-se, na modernidade, com uma posição secundária e contingente, assegurada pelos esforços de devoção da religião cristã e circunscrita, quase sempre, a espaços privados, o das universidades confessionais, distribuídos por católicos e reformados, olhada por estes com a desconfiança de quem pretende preservar, acima de tudo, a Palavra de Deus – *Sola Scriptura* –, a única que salva, mas que a racionalidade das culturas tende a dissolver. A especulação filosófica, que parecia esgotar a profundidade e a amplitude da razão, virá confirmar, na modernidade, os desígnios da tendência da teologia inspirada pelas igrejas reformadas, às quais se deve, no entanto, em paralelo com a teologia católica, o cultivo desse saber nas instituições universitárias, quase sempre de circuito privado, dos nossos dias.

¹³ O contraste entre a técnica escolástica mostra bem a sua distância da teologia monástica (cf. M.-D. CHENU, *La Théologie au Douzième Siècle*, Paris: Vrin, 1957, pp. 343s.). Aliás, a teologia anterior à fundação da universidade, sobretudo a de estilo augustiniano, era considerada mais sabedoria do que ciência, diferença que se vai prolongar na escolástica, ao ser respondido à pergunta se a teologia é uma ciência teórica ou uma ciência prática.

III. Regresso da teologia, hoje?

A história da ciência vai-nos mostrando as vicissitudes por que esta tem passado. Afinal, essa história é preenchida sobretudo pelo registo e pela interpretação dessas crises. Se em um exaltado iluminismo, que preparou os nossos tempos, se antegostavam eras de esplendor racional, as consequências negativas dele, concentradas na tecnociência, agora reinante, a par de outros fatores, confirmam que realidade, saber e utopia estão longe de reciprocamente se atraírem, ficando aberta, desde há muito, uma ponderosa crise decorrente do desajuste da realidade com o saber e as utopias iluministas. De facto, nem cada ciência, nem o conjunto de todas se mostram eficazes na solução dos problemas por elas mesmas, em larga medida, provocados, sobressaindo, entre eles, o do ambiente, termo à volta do qual se misturam grandes interrogações e múltiplos perigos, alguns dos quais parecem ameaçar a vida no nosso planeta. O recurso a presenças e porventura a convergências interdisciplinares, termo distribuído por diversificadas nomenclaturas, abriu, todavia, esperanças de alguma eficácia, mas vai ficando aquém do que delas se esperava. Fundamentalmente, o que se procura é uma unidade do saber, um saber diferente do que habita nas escolas e nos laboratórios, embora sempre acompanhado, na modernidade, de tenaz relutância perante a perspectiva de um eventual regresso ao filosofema da *classificação das ciências*, pelo qual, no passado, estas se articulavam hierarquicamente¹⁴. Mas, se tal árvore não parece atraente, talvez devido ao receio de surgirem nela raízes ou ramos com afinidades à metafísica e à teologia, a necessidade de uma unidade epistemológica, que não se feche em descontínuos círculos incomunicáveis, torna-se urgente. Neste contexto, reconhece-se que as ciências que hoje habitam as nossas escolas não se ajustam às tarefas que se antolham à humanidade, colocando-nos esse desajuste em estado de *situação-limite*, que, por analogia, nos transporta à atitude de Aristóteles, ao apelar a outro patamar, diferente do da natureza, mas com esta articulado, por exigência racional, ainda que obrigando a dilatar os limites da razão. Enquanto, no decorrer dos tempos, o ideal da racionalidade se ia autossatisfazendo com a simplificação e a transparência

¹⁴ Na Idade Média, o tema da classificação das ciências surge já, no século XII, em *Didascalicon*, de Hugo de S. Vitor, e em *Metalogicon*, de Jean de Salisbury.

de si mesma, imprevisíveis acontecimentos que conduziram a ondas de desalentos e a contrações de desesperos forçam-nos a não escamotear a complexidade da realidade, da qual a ciência, quer em interpretação benigna, quer em desapontada crítica, é apenas a ponta do icebergue de uma engrenagem epistemológica de um horizonte de escasso porvir.

Invertendo a direção dos rumos para que ia apontando progressivamente a ciência moderna e descendo desta para a complexidade da cultura, vai ser encontrado, nesta, o denso raizame da atividade científica, em cruzamento com uma infinidade de elementos, inclusivamente o recrudescimento atual, nem sempre por boas razões, do fenómeno das religiões, das quais a ciência é, aliás, devedora, como a história desta o atesta. Se Aristóteles não se apercebeu, e por isso não o tematizou, o movimento da cultura, até porque o lastro da natureza lhe oferecia maior segurança, a modernidade, pelo contrário, dispensou, em nome da ciência, a natureza, ancorando o ponto de partida do saber na cultura, vendo, porém, nesta, não o que lá se encontrava, entre outros os fatores religiosos, mas, sim, o que aí projetava, gerando uma inconformidade com o fenómeno religioso, a que não era reconhecida pública dignidade racional. A cultura, sobretudo enquanto bandeira desfraldada pelo iluminismo, surgiu em contraposição à natureza, pelo que, mesmo os elementos que nesta figuravam sem relação direta com as religiões, como era o caso da teologia aristotélica, foram repelidos. Por outro lado, com a temerosa apreensão dos nossos dias, perante a abrangência, por vezes violenta, da tecnociência, a cultura que, no horizonte iluminista, teve na ciência uma das suas mais fulgurantes expressões, passou a ser alvo de desapontadas leituras, tal como antes sucedera à natureza, frequentemente considerada sedimento irracional.

Se, por um lado, a natureza, de que falava a cultura e, nesta, a ciência era sempre uma natureza culturalizada¹⁵, pois, na sua definição, interveio a interpretação humana, a chamada de atenção para este facto pode e deve conduzir-nos a uma outra leitura quer da natureza, quer da cultura, não em registo de oposição entre as duas, mas, pelo contrário, vendo-as como expressão do mesmo processo de transcendência da realidade, o que, a ser

¹⁵ J. ULMANN, em *La Nature et l'éducation. L'Idée de Nature dans l'Éducation Physique et dans l'Éducation Morale*, Paris, 1984, examinando prioridades entre educação e natureza, usa uma expressão próxima da natureza culturalizada: "Il faut partir d'une nature éduquée pour parvenir à définir la nature." (p. 577).

assim, tanto a suposta natureza como o que hoje se designa por cultura não devem constituir nem pontos de partida, nem pontos de chegada para o saber, mas, antes, mediações dessa dinâmica de transcendência, em constante exercício de superação, embora em dores de numerosos reveses. Atualmente, como que em paradoxais alternativas, enquanto os ecologistas sentem a atração da natureza pura, a que pretendem regressar¹⁶, outros pensadores, sobretudo da área da especulação filosófica, sentem a urgência de superar a cultura, por ser considerada instância inconsistente para servir de apoio a uma racionalidade fundamental.

Neste desencontrado contexto e perante a irrecusável perseverança das religiões, deve perguntar-se qual deve ser o papel destas, em termos de saber, designadamente o das suas teologias, o qual não pode ser confundido com o exercício de prática ritual ou mesmo de simples trabalho de exegese, menos ainda o de configuração de mundividência, já que, neste último caso, estaríamos apenas em instância cultural. Numa observação de carácter geral, pode afirmar-se que as religiões monoteístas apontam sempre a direção transcendente, não se reconhecendo nenhuma delas apenas nas malhas da natureza ou da cultura. Mas sejam quais forem a proveniência e a estrutura do fenómeno religioso e reafirmada a sua intencionalidade de transcendência, ele tende ora a confundir-se com a cultura, ora a superá-la, precisamente, pela já aludida dinâmica de transcendência¹⁷. De qualquer modo, é sempre pelas culturas que as religiões têm de passar, sejam elas vistas no contexto de práticas rituais, sejam na reflexão do saber, mencionadamente na teologia.

Se se analisar retrospectivamente o percurso da teologia cristã, a começar pelos seus primórdios, nos primeiros séculos do cristianismo, muito antes da sua articulação com a instituição universitária, verificar-se-á que bem cedo ela se apercebeu da característica do saber que lhe seria, por assim dizer, congénito. Em termos genéricos e sem contradizer o que foi referido anteriormente, sobre a necessidade, para se impor na universidade, de a

¹⁶ «Ao mesmo tempo cresce uma ecologia superficial ou aparente que consolida um certo torpor e uma alegre irresponsabilidade. Como frequentemente acontece em épocas de crises profundas, que exigem decisões corajosas, somos tentados a pensar que aquilo que está a acontecer não é verdade.» (*Laudato si'*, n.º 59).

¹⁷ Esta nota de dinâmica de transcendência pode ser aprofundada pela leitura do célebre texto de H. BERSON, *Les deux sources de la Morale et de la Religion*, onde distingue entre *religião estática* (capítulo I) e *religião dinâmica* (capítulo II), vendo esta sobretudo na Escritura.

especulação cristã se socorrer da lógica estabelecida pela filosofia grega, a teologia cristã consistiu em uma atividade especulativa de teor hermenêutico, pressagiando, todavia, desde o início, em que poderia e deveria tornar-se e o que teria de rejeitar no futuro da sua história. Mais ainda, foi sobretudo a partir dessa experiência especulativa hermenêutica suscitada pela Bíblia que a estrutura hermenêutica do saber se generalizou, tendo o debate sobre a ciência histórica nos séculos XIX e XX estimulado essa tendência. De facto, na cultura ocidental, o estudo da Escritura representou o grande passo para a leitura da condição hermenêutica da vida humana, um vetor que se foi desenvolvendo e de cuja complexidade se veio a tomar, progressivamente, consciência¹⁸.

O intérprete – também, senão sobretudo, o da Escritura –, parte da cultura que respira, no movimento temporal da sua fundamentação e no horizonte escatológico da sua orientação, entrando, nesse processo, o exercício constitutivo da linguagem – linguagem natural –, pois só por esta passa o organismo vivo da racionalidade, quer no aprofundamento das suas raízes, quer na intencionalidade de transcendência, que a linguagem científica não retém. É, compreensivelmente, em redor da linguagem que se têm esgrimido algumas das maiores dificuldades da teologia, devido sobretudo ao facto de as «Religiões do Livro» assentarem em textos revelados, a que a ciência da lógica parecia garantir fidelidade, solução, porém, que não se compaginava com a natureza hermenêutica do entendimento humano. Essa revelação vai transitando na linguagem das culturas, sendo pelo movimento temporal destas que se chegava à fonte – nunca esgotada – dela, como a experiência de inspiração frequentemente reconhecida pelos poetas sugere. Interpretar a revelação é ir ao encontro de Deus, no caso da teologia cristã mediante a experiência de Cristo que constantemente remete para a Fonte da Vida, o Pai. Trata-se de uma experiência que excede a instância da cultura e da linguística, aproximando-se muito mais da característica ontológica da hermenêutica, de manifestas afinidades com a experiência de Deus do já referido «argumento ontológico».

É neste contexto que se impõe uma nota sobre a pluralidade das teologias, com uma especial atenção à diferença entre a teologia cristã católica

¹⁸ Foi decisiva, neste processo, a contribuição de F. D. E. Schleiermacher, Wilhelm Dilthey e Martin Heidegger.

e a teologia cristã das igrejas reformadas. Enquanto estas se orientam pelo princípio *Sola Scriptura*, as teologias cristãs católicas, atendendo à estrutura hermenêutica do saber e à dinâmica da expressão deste na vida das culturas, não só se sente obrigada a passar por estas, por onde corre a palavra revelada, como comunga com a comunidade ontológica, abrangentemente vertical, no tempo e no espaço, que se alimenta dessa palavra e a transmite, sendo essa a essencial e pessoal articulação com a Fonte divina¹⁹. É por isso que, em terminologia desde há muito consagrada, a fonte da teologia cristã católica é constituída pela Escritura e pela Tradição. Esta complexidade dos estudos bíblicos e da especulação teológica já haviam sido sentidas e muitas vezes explicitadas nas consabidas classificações das ciências do *Trivium* e do *Quadrivium*, organização do saber que o cristianismo herdou da cultura greco-romana, aí respigando muitos dos princípios epistemológicos de que carecia, mas contribuindo também para a sua transformação e vivificação²⁰.

Se há razões para prevenir, na época presente, a exacerbação da tecnologia, que vai apontando para uma *situação-limite*, obrigando, por isso, à constituição de um novo saber, não confinado aos patamares quer da natureza, quer da cultura, levando mais além, a dinâmica do real, na direção de um horizonte de transcendência ontológica, o regresso, mediante um processo analítico de desconstrução, à cultura encontrará, nesse percurso, a presença das religiões, o fator que mais pode estimular essa intencionalidade de transcendência²¹. Tal exercício, porém, não pode ficar apenas na exegese, requerendo, em um mundo escolarizado, uma integração no espaço público do saber, inclusivamente na instituição escolar, nos seus diversos níveis, a qual muito pode esperar dessa dinamização teológica. As religiões e respetivas teologias podem ter um papel decisivo tanto na vida da ciência como na da escola. Mas, para terem repercussão sobre estas, as religiões têm de desenvolver a teologia, a qual poderá não passar necessariamente

¹⁹ Se, quando se alude à teologia, no catolicismo, há certamente um horizonte de unidade, esta, contudo, não anula as diferenças, as quais legitimam o pluralismo de escolas teológicas, por exemplo, a *escola tomista* e a *escola escotista*.

²⁰ Cf. W. JAEGER, *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge; Massachusetts: Harvard University, 1961.

²¹ «Todavia a ciência e a religião, que fornecem diferentes abordagens da realidade, podem entrar num diálogo intenso e frutuoso para ambas.» (*Laudato si'*, n.º 62).

pela universidade, embora haja recíprocas vantagens que esse encontro se dê nesta instituição.

No entanto, como no início desta reflexão se observou, a teologia não teve a sorte da universidade, que nasceu para ficar, como sinal imperioso de progresso, enquanto a teologia viu o seu lugar, nas escolas, entregue às contingências das vontades e dos tempos. É certo que tanto o saber teológico como a universidade nasceram com certa espontaneidade, embora, repita-se, no início da universidade, a teologia cristã aí crescesse como elemento fundador. Cedo, todavia, as autoridades em exercício na época, a religiosa e a política, ponderaram bem o alcance que a universidade viria a desfrutar, pelo que correram a condicioná-las e a instrumentalizá-las. À medida que essas duas referências de poder se foram distanciando entre si, a universidade, em esquemas variados, nem sempre visíveis, passou a fazer parte do poder político, enquanto a teologia ia perdurando em moldes contingentes, nas instituições religiosas de ensino/aprendizagem, só excepcionalmente apoiada financeiramente pelos estados, sem nexos estruturais com os outros saberes. A teologia, designadamente a teologia cristã que, pelo conteúdo do seu saber, estaria em situação de vantagem para contribuir para apurar, na presente *situação-limite*, uma orientação epistemológica, à altura da complexa realidade que se está vivendo, está quase reduzida a uma memória do passado, lembrada, aliás, infelizmente nem sempre pelos seus méritos, que foram relevantes. No entanto, repetindo algo do que se vem afirmando no presente texto, isto é, que o saber teológico não se confina às instituições escolares, acrescente-se, em jeito de conclusão, que talvez a maior interpelação do nosso tempo – pela profunda análise da realidade, pelos horizontes que abre e pelos alarmes que desencadeia – dirigida à humanidade, crente ou não²², provém de uma entidade religiosa, o Papa Francisco, condensando no texto da “Carta Encíclica *Laudato si’* sobre o Cuidado da Casa Comum”, de 24 de maio de 2015, documento perante o qual, a ciência, a universidade e as próprias teologias cristãs são obrigadas a rever a suas posição no mundo do saber.

²² «Agora, à vista da deterioração global do ambiente, quero dirigir-me a cada pessoa que habita neste planeta. Na minha exortação *Evangelii gaudium*, escrevi aos membros da Igreja, a fim de os mobilizar para um processo de reforma missionária ainda pendente. Nesta encíclica, pretendo especialmente entrar em diálogo com todos acerca da nossa casa comum.» (*Laudato si’*, n.º 3).

A articulação teologia-universidade continua a fazer-se mediante o saber, mas este caminho, em movimento de transformação, nem sempre é perceptível, devido à tendência das escolas a manter uma conservadora regularidade. Atualmente, ao refletir-se sobre a teologia, devem ser aproximadas as referências que mais interferem no processo do saber: universidade-tecnociência-política. Como já foi referido anteriormente, desde que a autoridade política se apoderou da universidade, numa primeira fase em competição com a autoridade religiosa, quer essa instituição, quer a própria ciência ficaram condicionadas pela autoridade religiosa e por esse poder político, que tenderam a uniformizá-las, de que resultou, no decurso dos tempos e no que respeita à organização política, a conhecida distinção entre *ensino público* e *ensino privado*, expressões que não podem equivaler a *saber público* e *saber privado*, por brigarem com o que geralmente se considera ciência, o oposto do singular e do privado. Progressivamente, a religião foi sendo relegada para o espaço privado, onde a teologia pôde sobreviver, só excecionalmente apoiada pelo financiamento estatal. No entanto, esse domínio do político sobre o científico, sem ser posto em causa, merece, nos nossos dias, alguma reflexão. A tecnociência, mesmo que não monopolize o saber, passou a ser a sua abrangente e mais qualificada expressão, para a qual tudo parece dever convergir, inclusive a ação política, que, neste caso, ficaria reduzida à tarefa de administração da tecnociência²³. Se as religiões e as suas teologias representaram muitas vezes o único desafio do poder político, hoje, época cuja primordial questão é a tecnociência, o desafio deslocar-se-ia para a relação tecnociência-teologia, onde esta última terá um papel relevante a desempenhar, tal como sempre sucedeu na vida das religiões monoteístas, por não terem perdido nunca o sentido da transcendência²⁴.

²³ «A tecnociência, bem orientada, pode produzir coisas realmente valiosas para melhorar a qualidade de vida do ser humano (...).» (*Laudato si'*, n.º 103)... «Não podemos, porém, ignorar que a energia nuclear, a biotecnologia, a informática, o conhecimento do nosso próprio DNA e outras potencialidades que adquirimos, nos dão um poder tremendo. Ou melhor: dão, àqueles que detêm o conhecimento e sobretudo o poder económico para o desfrutar, um domínio impressionante sobre o conjunto do género humano e do mundo inteiro. Nunca a humanidade teve tanto poder sobre si mesma, e nada garante que o utilizará bem, sobretudo se se considera a maneira como o está a fazer.» (*ibidem*, n.º 104).

²⁴ «Sem repropor aqui toda a teologia da Criação, queremos saber o que nos dizem as grandes narrações bíblicas sobre a relação do ser humano com o mundo.» (*Laudato si'*, n.º 65).